

NUEVAS APUNTACIONES SOBRE LAS FORMAS DEL CONOCIMIENTO EN PLATÓN

LA OPINIÓN

La opinión ha quedado definida (Rep. V, 477b. y subs.) como facultad intermedia entre dos extremos: la pura inteligencia y la ignorancia absoluta. Como tal facultad le corresponde también un objeto intermedio que se sitúa entre el ser y la nada. Su rol es aprehender las cosas que fluctúan entre esos dos extremos.

En la *República*, Platón hace referencia a la opinión en una acepción única; es la simple opinión, sin distinción de grados ni de formas. Está, como ha dicho J. Souilhé, “reservada al conocimiento de cierta categoría de objetos y a ciertos modos de conocimiento” ⁽¹⁾. Pero este sentido especial, tórnase más complejo en los otros diálogos.

Opinar es juzgar. Toda opinión es una aserción, un juicio que se funda sobre razones probables, es decir, que se rige por la apariencia. “La opinión no es otra cosa que la facultad que nos hace capaz de juzgar por la apariencia” (Rep. V, 477e). El resultado de este acto es un juicio, que no puede dar razón de sí mismo. Cuando la opinión es verdadera, ocupa el lugar medio entre la ciencia y la ignorancia. No es la ciencia,

⁽¹⁾ J. SOUILHÉ, *La Notion platonicienne d'intermédiaire dans la Philosophie des dialogues*, Paris, 1919, pág. 102.

porque el conocimiento científico es un conocimiento perfecto que se funda necesariamente en una razón suficiente; además la ciencia va acompañada siempre de una demostración verdadera. No es tampoco la ignorancia, pues lo que participa de la verdad no puede llamarse ignorancia. Frente a la ciencia es un conocimiento incompleto; puede persuadir pero no demostrar. (Banq. 202a, Tim. 51e).

La opinión es el resultante de “un discurso que el alma tiene consigo misma acerca de los objetos que examina”; sería como el diálogo interior de alguien que, no conociendo muy bien las cosas de que se ocupa, pasara de la afirmación a la negación alternativamente, hasta detenerse en uno de estos términos. Al acto de juzgar llámale Platón “discurrir”; al discurso expresado —resultante de ese acto— “opinión” (conclusión del pensamiento) (Sof. 264a. Teet. 189E. 190a).

Hay que distinguir el “acto de pensar”, de la “opinión” misma. El primero —acto de pensar— es el movimiento que el alma realiza en torno de los objetos que considera. Es la vacilación misma de una incesante duda que la lleva tan pronto a la afirmación como a la negación. La “opinión”, en cambio, es el término de ese movimiento; es la detención, sea en la afirmación sea en la negación, de aquella marcha oscilante. Es el pronunciamiento final del alma; el juicio silencioso, que tanto puede ser verdadero como falso (Sof. 263e, 264a).

Esta forma de juicio no sería otra que el juicio virtual de E. Goblot, por reducirse a un acto del sujeto individual “mi juicio” —juicio en que la aserción subsiste, puesto que es la esencia misma del juicio— pero faltándole la creencia, porque “relativamente a esta aserción, yo dudo, o también tengo por verdadera la aserción contraria” ⁽¹⁾.

Lo que mueve al alma a mantener ese discurso silencioso consigo misma, es la falacia y la contradicción de los sentidos que la obligan a reflexionar. El alma, perpleja ante esas contradicciones, se ve obligada a pedir intervención al entendimiento y a la reflexión, para que establezcan si cada uno de esos testimonios se refiere a una sola cosa o a dos. La inteligencia, por el contrario, no cae en las contradicciones de los sentidos, sino que, con su poder discriminativo, considera por

(1) E. GOBLOT, *Tratado de Lógica*, Buenos Aires, 1929, págs. 78-79.

separado cada objeto, cada propiedad, sin incurrir en las contradicciones, de la vista por ejemplo, que percibe lo grande y lo pequeño confundidos. Contempla cada una de estas propiedades como distintas las unas de las otras e inquiere acerca de lo que es, en este caso, la pequeñez y qué es lo grande, independientemente el uno del otro. De la misma manera que se distingue lo inteligible de lo sensible.

Estas búsquedas que el entendimiento realiza, la llevan a preguntarse qué es la unidad en sí misma; siendo, pues, la percepción relativa a la unidad la que impulsa el alma hacia la unidad incorporeal y suprasensible, “hacia la contemplación del ser” (Rep. VII, 523-525a).

Cada órgano percibe su objeto específico y le es extraño lo que otro percibe. Así lo percibido por la vista no lo es por el oído, y otro tanto pasa con los sentidos restantes. Cada uno aprehende directa y únicamente su objeto, y se halla aprisionado dentro de sus propios límites sin poder escapar a ellos.

Pero si el pensamiento concibe algo común a dos percepciones, no es por ninguno de los órganos en particular que lo ha alcanzado. No hay un órgano que pueda conocer las cualidades comunes a todos los objetos que llamamos ser y no-ser, lo semejante y lo desemejante, la identidad y la diferencia, la unidad y los números, sino que es el alma la que examina de inmediato y por sí misma acerca de todo ello. Es común al hombre y a los animales la capacidad de recibir impresiones que van del mundo exterior hacia el alma (Fil. 33d), pero es el razonamiento quien relaciona estas impresiones con el ser y lo útil mediante la prolongada y tenaz labor del alma (Teet. 184c, 186c).

La opinión —sea verdadera o falsa— es algo que se da en nosotros como resultado final del discurso. El alma afirma o niega, equivocada o con razón (Fil. 37a, c; 39a. Sof. 263d, 264a, b; Teet. 187b). Lo que constituye el punto de partida de la opinión es la sensación; pero ordinariamente nace de un trabajo conjunto de la sensación y la memoria (Fil. 38b). Aun siendo verdadera la opinión difiere de la ciencia y la intelección. Es un juicio, pero nunca un juicio científico, pues éstos sólo pueden ser necesariamente verdaderos.

La falsedad, en cambio, no priva a la opinión de su condición de tal. La afirmación y la negación pueden no estar acompañadas de una razón suficiente: “el que se forma una opinión, tenga ésta fundamento o no, no deja por eso de formarse una opinión” (Fil. 37c). Un juicio, aun no justificándose a sí mismo, permanece siendo una opinión (Banq. 202a).

Distingue Platón dos clases de opiniones: unas móviles y fugitivas, incapaces de sostenerse a sí mismas; quien las posee se asemeja a esas estatuas de Dédalo que, cuando no están fijas por medio de un resorte, no saben mantenerse firmes y escapan como un esclavo que huye. Otro tanto ocurre con las opiniones, que son por sí mismas poco estables cuando no se las fija mediante un razonamiento (Men. 97d; e; 98a).

Junto a esta clase de opinión hay otra que no sólo es capaz de sostenerse a sí misma sino de imponerse: es la opinión recta acompañada de razonamiento. Se suma a la mera probabilidad de la opinión, una serie de razones que le confieren un alto grado de validez, y que ha llevado a algunos intérpretes de Platón a asimilarla a la ciencia.

Esta relación de la opinión recta con la ciencia ha sido contemplada con criterios muy diversos. Para Souilhé la opinión recta viene a ser una aliada de la ciencia ⁽¹⁾. Brochard, en cambio, sostiene que puede ser “un equivalente, un sustituto, una especie de mal menor con el que hay que saber contentarse”, dado que el espíritu humano no podría alcanzar el ideal de ciencia, demasiado elevado, que concibiera Platón ⁽²⁾. El mismo Zeller llega a identificarla con la ciencia ⁽³⁾. Tales afirmaciones significan una supervalorización de la opinión recta, conferirle mayor valor del que posee. Si bien la opinión recta acompañada de razonamiento es una de las formas más altas del conocimiento, y que más se aproxima a la ciencia, ello no implica que sea la ciencia misma. Todo el contenido del *Teetetes* tiende a probar precisamente esta deli-

(1) J. SOUILHÉ, *Obr. cit.*, 87.

(2) B. BROCHARD, *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, 1940; cap. *Los Mitos en la filosofía de Platón*, págs. 31-33.

(3) La opinión de E. Zeller ha sido tomada de SOUILHÉ, *Obr. cit.*, pág. 90.

mitación; así al finalizar el diálogo queda dicho que “es pura necedad venir a afirmarnos, a nosotros que buscamos la ciencia, que es la opinión recta con ciencia de la diferencia o de lo que se quiera. Así, la ciencia no sería ni la sensación, ni la opinión verdadera, ni la razón que vendría por añadidura a acompañar a esta opinión verdadera” (Teet. 210a, b).

No es que Platón niegue valor a la opinión recta al colocarla fuera de la ciencia, sino que la limita a su condición de intermediaria que expresa la naturaleza del mundo sensible y una verdad válida en su esfera ⁽¹⁾.

En opinión de Souilhé, lo que ha hecho creer en la identificación de ciencia y opinión, es la exaltación que de ésta hace Platón en el *Político*, casi al igual de la ciencia. Pero la “doxa” del *Político*, como la de la *República* (L. IV, 430a), es algo que viene impuesto desde afuera, y por lo tanto “carece de ese carácter personal e íntimo que Platón proclama para la ciencia” ⁽²⁾.

La opinión verdadera (Men. 97b) produce los mismos resultados que la ciencia en cuanto a la justeza de la acción, y no es menos útil desde el punto de vista práctico. No es inferior a la ciencia y hasta puede ser su equivalente si se trata de “una ciencia” —la virtud u otra cualquiera— pero no de “la ciencia”.

Así toda la demostración del *Menón* tiende a probar que la virtud —producto de la opinión recta— no es la ciencia. Si fuese la ciencia podría ser enseñada. Pero “la virtud no es un don de la naturaleza ni el efecto de una enseñanza; aquellos que la poseen la han recibido por un favor divino sin la intervención de la inteligencia” (Men. 99e, 100a). Es por eso que los gobernantes que manejan felizmente los asuntos de estado se encuentran con respecto a la ciencia como los profetas y los adivinos que enuncian a menudo la verdad sin conocer las verdades a que alude (Men. 99c, d).

La opinión verdadera se basa en una conjetura exacta, de la que no puede dar razón, porque no es más que un pro-

(1) Respecto al valor de la opinión, N. ABBAGNANO (*Le sorgenti irrazionali del Pensiero*, Génova, 1923, pág. 4), sostiene que ésta expresa la naturaleza de su objeto y que es tan cierta y verdadera como opinión como el conocimiento mismo, en cuanto conocimiento.

(2) J. SOUILHÉ, *Obr. cit.*, págs. 90-92.

ducto del azar. Encuentra la verdad pero no sabría justificarla. Carece de la fuerza demostrativa de la ciencia, que siempre da razón de su objeto, y no puede por lo tanto ser objeto de enseñanza (Men. 97a, b). Es un don divino que se establece en las almas como una opinión realmente verdadera y firme (Polít. 309c). Es una forma de delirio, como lo es el amor; pero tampoco podría ser equiparado a éste, aun siendo ambos intermediarios.

Hay entre estos dos intermediarios una fundamental diferencia de naturaleza muy bien señalada por Robin. En tanto que el amor aparece como un sucedáneo de la dialéctica —pues es el medio, para el alma, de operar ese pasaje de lo sensible a lo inteligible que es la razón de ser de la dialéctica— la opinión es una especie de intermediario fijo. El amor puede unir los dos extremos conciliándolos; su naturaleza es transitiva. La opinión en cambio no puede operar ese pasaje, no alcanza jamás lo real verdadero, pues dejaría de ser ella misma ⁽¹⁾, es decir, el intermediario entre la ciencia y la ignorancia.

Vemos (Men. 98a) que si la opinión recta es encadenada —como en el ejemplo dado por Platón de las estatuas de Dédalo— por un razonamiento de causalidad, de inestables que eran tórnense estables. Mas la opinión recta no progresa por sí misma; necesita que el lazo que habrá de fijarla le llegue de la ciencia. Pero una vez así estabilizada, la opinión verdadera no es más que ella misma, sino que se ha convertido en una ciencia, pues ésta, “a diferencia de la opinión verdadera, en un encadenamiento” (Men. 98a). En la determinación de este enlace reside el carácter por el que la “episteme” se distingue de la “opinión” ⁽²⁾. Tampoco la ciencia —que es un término absoluto— admite que se la divida en verdadera y falsa como ocurre con la opinión. Si se la identifica con la ciencia, no es más posible hablar de opinión recta y opinión falsa ⁽³⁾.

Lo que Platón trata de establecer es, en opinión de Diès, el paso metódico de la opinión recta a una ciencia, y no de

(1) L. ROBIN, *La theorie platonicienne de l'Amour*, Paris, 1933, páginas 202-205.

(2) E. GRASSI, *Il problema della metafisica platonica*, Bari, 1932, pág. 167.

(3) J. SOUILHÉ, *Obr. cit.*, 83.

definir la ciencia por la opinión recta más o menos modificada. “En el *Menon*, el paso se hace de nociones matemáticas verdaderas, pero inconscientes de su existencia y más inconsciente aun de las razones que las fundan, a proposiciones científicas, a un teorema particular de esta ciencia matemática que, por alto que esté por encima de *las ciencias*, no es más que *una* ciencia todavía y de ningún modo *la* ciencia” (1).

Hay todavía otro carácter diferencial entre la ciencia y la opinión recta: mientras la ciencia tiene por objeto el conocimiento de las realidades eternas e inmutables, la opinión se dirige al conocimiento del mundo sensible. La identificación de estas dos formas del conocimiento significaría suprimir la realidad del mundo sensible.

“Que la opinión verdadera y la ciencia son cosas diferentes —afirma Sócrates— es más que una conjetura. Si hay algunas cosas que creo saber, ésta sería colocada entre ellas en el primer rango” (Men. 98b).

EL RAZONAMIENTO DISCURSIVO

El razonamiento discursivo (*Dianoia*) es el acto mismo de pensar; el discurso silencioso que el alma mantiene consigo misma (Sof. 263e, 264a; Teet. 180e, 190a). Pero este sentido general que aparece en los citados diálogos, queda delimitado a una esfera muy especial en los libros VI y VII de la *República*, donde aparece como una forma intermedia entre la opinión y la ciencia, comportando más claridad que la primera y más oscuridad que la segunda y que correspondería a las cosas matemáticas (Rep. VII, 533d).

Para la determinación de esta forma es preciso pues considerar ante todo el valor de las matemáticas en el sistema platónico. Basta citar el ejemplo del *Menón*, donde se propone resolver el problema de la virtud, no ya por el procedimiento socrático de la discusión, sino por el método que emplean los geómetras: el análisis (2).

(1) A. DIÈS, *Autour de Platon*, Paris, 1927, págs. 468-469.

(2) E. BREIER, *Histoire de la Philosophie*, Paris, 1928, t. I, págs. 111-112.

Tomando en cuenta la importancia asignada por Platón a esta ciencia, algunos comentaristas han llegado a equiparar la matemática a la dialéctica, no viendo en su filosofía más que una filosofía de tipo matemático ⁽¹⁾. Pero ya veremos al considerar este aspecto que en Platón siempre predomina el metafísico sobre el matemático.

Según Aristóteles, los objetos o cosas matemáticas son para Platón intermediarias entre las ideas y las cosas del mundo sensible (Metaxu). Además de lo inteligible y lo sensible existen cosas que difieren de los objetos sensibles en cuanto son eternos e inmóviles, y a su vez son distintos de las ideas —realidad una, individual y singular— en cuanto son una pluralidad de ejemplares semejantes (infinitos triángulos, infinitos círculos, etc.). Otro carácter peculiar de esas cosas es su trascendencia, pues el número es colocado fuera de las cosas sensibles, a diferencia de los pitagóricos para quienes los números son la esencia misma de las cosas. Corresponde así a estos objetos el lugar intermedio entre lo inteligible y lo sensible (Aristóteles, *Metaf.* I, 6, 987b), constituyendo una tercera forma de ser entre las ideas —junto a las que se deben colocar el número ideal, la figura ideal— y las cosas del mundo fenoménico que incluyen los números y las figuras concretas.

Lo que antecede correspondería —de acuerdo al testimonio de Aristóteles—, a la enseñanza oral de su maestro. Pero los mismos diálogos suministran materia suficiente para un conocimiento directo; así en el libro VII de la *República* (L. VII, 525d) al hacer referencia a la aritmética, distingue dos especies de números: números en sí mismos —que no son otros que los números matemáticos— y los que representan objetos visibles y palpables (números y figuras concretas) “de los que se sirven los mercaderes para sus compras y sus ventas” (Rep. VII, 525c). Pero al margen de estos números —que caen bajo los sentidos— existen los números en forma más pura, en sí mismos, que son captados por el pensamiento y que constituirían el punto de partida para llegar a la esencia

(1) A. COURNOT, *Considerations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, 1934, t. I, pág. 27; L. BRUNSCHVIG, *Les étapes de la Philosophie Mathématique*, Paris, 1912, pág. 44 y sigs.; E. MEYERSON, *De l'explication dans les Sciences*, Paris, 1927, pág. 133.

misma de los números, al número ideal que posee la “individualidad y la singularidad de la Idea”.

Otro tanto ocurre con respecto a las figuras. Distínguese en la geometría una forma elevada, más pura, que tiene por objeto aquello que permanece sustraído a todo devenir, de una forma inferior (práctica) que tiene por objeto las medidas sensibles. Quienes la cultivan hablan en “términos ridículos y mezquinos, porque es siempre como prácticos y con vistas a la práctica que se expresan: hablan de cuadrar, construir sobre una línea dada” (Rep. VII, 527a). Son las medidas sensibles de que se valen los agrimensores y arquitectos. El arte de medir y de calcular que les es propio, no es lo mismo que la geometría y el cálculo de los filósofos; hay que distinguir dos aritméticas y dos geometrías: una vulgar y otra filosófica (Fil. 56e-57d).

La misma relación existe con respecto al movimiento. Hay un número, una figura y un movimiento verdadero, que sólo se muestra al ojo de la inteligencia. “Esas constelaciones variadas del firmamento están bordadas de una materia visible. De ese modo, aunque sea —hay que reconocerlo— lo más bello y más exacto en este orden, son muy inferiores a las constelaciones verdaderas y a esos movimientos de acuerdo a los cuales la verdadera rapidez y la verdadera lentitud, según el verdadero número y en todas las verdaderas figuras, se mueven en relación las unas con las otras, y mueven al mismo tiempo lo que está en ellas, y son cosas perceptibles por la razón y la inteligencia y no por la vista” (Rep. VII, 529d).

Sobre este aspecto de la matemática —objeto y razonamiento— G. Milhaud ha dado una interpretación que nos parece importante considerar, según la cual no sólo la idea matemática no difiere esencialmente de la idea pura ⁽¹⁾, sino que la dialéctica es asimilada a la “dianoia”. Pero veamos ante todo qué entiende por “idea platónica”.

A su ver, Platón indica las propiedades de la idea —no es la noción general sino por lo contrario lo acabado, lo perfecto, lo puro, lo absoluto ⁽²⁾; no es la imagen debilitada de lo sensible sino precisamente el modelo. Es más: es la razón de

(1) G. MILHAUD, *Les Philosophes Géomètres de la Grèce*, Paris, 1934, pág. 244.

(2) G. MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 260 y sigs.

ser de las cosas. “Es principio de esencia, de existencia; es fuente de ser” —sin justificar lo suficientemente su existencia como algo radicalmente distinto a la idea general; de ahí que Aristóteles llame incomprensible a la idea platónica.

Milhaud sostiene que el argumento que hubiese podido hallar Platón en apoyo de la teoría de las ideas es el ejemplo de las ideas matemáticas, porque tampoco ellas son residuos de la percepción, no pudiendo provenir la pureza que las caracteriza del mundo material en el que todo es imperfecto y variable. Aun razonando sobre figuras materiales, el geómetra sólo considera seres de pensamiento puro ⁽¹⁾. El objeto matemático no puede ser definido por la enumeración de sus elementos; no basta una actitud pasiva, es preciso “una especie de creación intelectual”.

En cuanto a la naturaleza de las Ideas, sin rechazar en absoluto aquella concepción que hacía de las ideas pensamientos de Dios, Milhaud ve en las Ideas “pensamientos que formularía una especie de razón universal, o más simplemente aun, verdades inmutables”, terminando por afirmar que “el ser de las ideas es de la misma naturaleza que el ser de las verdades y de las esencias matemáticas” ⁽²⁾, y que si bien no se halla explícito, constituye el fundamento de la argumentación platónica.

Toda concepción trascendente de las ideas debe explicar “en qué y cómo están fuera de las cosas sensibles” y, en opinión suya, la mejor manera de hacer comprender esa transcendencia es pensar en las nociones geométricas. En este sentido Aristóteles vendría a confirmar la tesis de Milhaud —en cuanto al carácter trascendente de las ideas matemáticas— al afirmar que Platón situaba las ideas matemáticas más allá de las cosas sensibles. Pero Aristóteles agrega que esas esencias eran para Platón intermediarias entre el mundo de las ideas y el mundo sensible que, por lo mismo, está en oposición a lo sustentado por Milhaud.

Con respecto a la “dianoia”, Milhaud la asimila a la dialéctica. No está de acuerdo con los que sostienen que por sobre la “doxa” se halla el conocimiento matemático y por cima de éste el conocimiento de las ideas. Rechaza el carácter de

(1) MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 254.

(2) MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 267.

intermediario que se asigna a la “dianoia” (Rep. VI, 511d). La ciencia de lo inteligible presenta, según él, dos aspectos más que dos dominios distintos ⁽¹⁾, no existiendo entre la “dianoia” (pensamiento discursivo) y la razón (noesis) una diferencia esencial.

Por la “dianoia” el pensamiento se vale de los símbolos sensibles pero nada más que como auxiliares, pues el rigor y la claridad del pensamiento provienen del objeto contemplado por el alma. En la “noesis”, en cambio, quedan eliminados los símbolos. En tanto que por la “dianoia” se desciende de las hipótesis a las conclusiones, por la “noesis” se pasa de la hipótesis al principio para descender luego a la última conclusión. Lo que tienen de esencial y de común estas dos formas de conocimiento, que constituyen la ciencia para Platón, es “por una parte la inteligibilidad que se acompaña de necesidad y de rigor lógico, y por otra es la iniciativa creadora del alma. La ciencia fundada sobre la “doxa” carece en absoluto de la una y de la otra” ⁽²⁾.

Por otra parte, para Milhaud —que no reconoce diferencia de naturaleza entre las ideas y las esencias matemáticas— el conocimiento razonado no es más que uno de los elementos del conocimiento matemático que la “noesis” completa prometiendo alcanzar, sin salir del pensamiento matemático mismo, un principio supremo” ⁽³⁾. Para justificar la aplicación del término sustancia a nociones o verdades científicas, Milhaud sostiene que en el lenguaje de Platón la “esencia” expresa “todos los matices del ser, desde el de una esencia absoluta hasta la noción más vaga y general de la existencia” ⁽⁴⁾. Y que nada nos obliga a colocar en la esencia “alguna misteriosa cualidad metafísica que sea incompatible con las esencias que contempla el matemático” ⁽⁵⁾. No existiendo pues una diferencia irreductible entre la idea y la esencia matemática, ésta queda asimilada a la idea del mismo modo que la dialéctica a la “dianoia”, invalidando así el carácter intermediario de esta última.

Pero el rol de intermediario asignado por Platón a la

⁽¹⁾ MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 242.

⁽²⁾ MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., págs. 244-245.

⁽³⁾ MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 276.

⁽⁴⁾ MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 288.

⁽⁵⁾ MILHAUD, *Les Philosophes*, etc., pág. 283.

“dianoia” en los libros VI y VII de la *República* es tan evidente, que la interpretación de Milhaud no parece ser exacta. Platón define a la “dianoia” como el pensamiento o conocimiento discursivo intermediario entre la Inteligencia y la opinión (Rep. VI, 511d, VII, 533d-534a). Difiere de la opinión, porque el objeto de su conocimiento no es lo que está sometido al cambio ni a la corrupción, es lo inteligible (Rep. VI, 511a, VII, 534a), y de la Inteligencia porque a pesar de franquear el mundo fenoménico no puede abandonar las hipótesis en que se apoya para alcanzar el principio (Rep. VI, 511a, VII, 533c). Es un conocimiento más claro que la opinión y más oscuro que el que se alcanza por la ciencia dialéctica (Rep. VI, 511c, VII, 533d).

Platón insiste sobre esta diferencia radical entre la dialéctica —conocimiento claro y perfecto— y la “dianoia”. La dialéctica ocupa el puesto más alto entre las ciencias (Fil. 58a) por ser el conocimiento más riguroso, el más exacto, el más puro y sin mezcla, tal como el objeto a que se aplica que es el Ser. Es la ciencia que conoce todas las ciencias: “el conocimiento más verdadero, sin comparación, es el que tiene por objeto el Ser, lo que existe realmente y cuya naturaleza es siempre idéntica a sí misma” (Fil. id.). Frente a la dialéctica el conocimiento razonado es todavía imperfecto; se aproxima al ser sin conocerlo en su plenitud total, pues el conocimiento que de él tiene se asemeja a un sueño. No es un saber en sentido riguroso ya que no puede dar razón de su objeto (Rep. VII, 533b, c).

La “dianoia” prepara el camino a la dialéctica, de ahí la importancia otorgada por Platón a las matemáticas como ciencias conductoras: “ciencias que conducen naturalmente a la pura inteligencia” (Rep. VII, 523a). La “dianoia” está en el camino de lo inteligible absoluto que nunca habrá de alcanzar porque su capacidad cognoscitiva no va más allá de la noción general. Siempre en ese dominio —por debajo del principio— realiza el paso lógico de una idea a otra hasta llegar a sus propios límites. Entonces todo ese proceso “es coronado por la “noesis”, acto simple e inmediato en el que consiste la intuición racional, esto es, la contemplación de lo inteligible” (1).

La necesidad que rige a la “dianoia” es puramente lógica;

(1) A. PASTORE, *Sillogismo e Proporzione*, Turin, 1910, pág. ...

le basta con que no haya contradicción entre el punto de partida y la conclusión a que llega ⁽¹⁾. Según Gomperz, cuando se observa que las matemáticas se elevan de las figuras particulares a las figuras en sí —cuadrado y diámetro particular al cuadrado y diámetro en sí— como ese término (lo en sí) designa en Platón la Idea, no aparece muy claro en qué serían inferiores estas ideas (figuras en sí) de la Idea. Pero la diferencia reside en que el matemático “se ocupa de conceptos que no conducen a elementos simples, mientras esta operación es justamente la tarea esencial de la dialéctica” ⁽²⁾.

J. Rodier, en su agudo y preciso trabajo sobre la dialéctica y la matemática en Platón, después de analizar las dos métricas del *Político* y la generación de las Ideas del *Filebo*, llega a la conclusión que los conceptos matemáticos son, como las ideas, engendrados por la mezcla de lo limitado y de lo infinito; y que es precisamente aquí donde hay que buscar la diferencia.

En efecto, la generación de los conceptos matemáticos es una generación sin finalidad, es decir, de puras posibilidades —no de realidades— pues el Bien no desempeña en ellas ningún rol ⁽³⁾. Es esta ausencia de finalidad lo que las incapacita para alcanzar lo real ⁽⁴⁾. Así, aun cuando la demostración matemática es necesaria, su punto de partida es la definición de una posibilidad, sin que le interese si esta posibilidad corresponde o no a algo real.

Impropio parecele a Platón el nombre de ciencias aplicado a las matemáticas, y que deberían llevar otro nombre que designara el término medio entre la oscura opinión y la evidencia de la ciencia (Rep. VII, 533d). Cuando alude a ellas en el *Banquete* (211c) las denomina con la expresión de “bellas ciencias”. Pues sólo es “ciencia” aquella capaz de llegar a los verdaderos principios, y espíritu dialéctico el que puede alcanzar una visión de conjunto y elevarse por la fuerza de la verdad —sin ayuda de los sentidos— hasta el ser mismo (Rep. VII, 537c, d).

(1) L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935, pág. 85.

(2) T. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*. trad. A. Reymond, Paris, 1905, t. II, págs. 504-505.

(3) J. RODIER, *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1926; cap. *Les mathématiques et la dialectique*, págs. 42-43.

(4) RODIER, *Études de Philosophie*, etc., cap. *Sur l'évolution de la dialectique de Platon*, pág. 67.

LA CIENCIA

Señala Aristóteles (Met. I, 6, 987a) que Platón permaneció fiel a las doctrinas de Heráclito según las cuales no puede haber ciencia verdadera de las cosas sensibles, porque éstas se hallan en un flujo perpetuo. Ya se ha visto que este conocimiento corresponde en Platón al dominio de la opinión, distinto del conocimiento de los inteligibles que constituyen el verdadero objeto de la ciencia ⁽¹⁾.

Todo lo que ha tenido comienzo es visible y tangible, tiene un cuerpo; “todas las cosas de esta especie son sensibles y todo lo que es sensible y captado por la opinión y la sensación está evidentemente sometido al devenir y al nacimiento”. Todo conocimiento que se relaciona con el mundo sensible, con las imágenes de las esencias inteligibles —que son las Ideas— no dará más que opiniones inestables, no proporcionará un conocimiento científico sino un conocimiento verosímil, probable; conocimiento que tan pronto es verdadero como falso (Tim. 28b, c; 29b, c).

Existe una realidad inmutable, eterna, pura, que no sufre ninguna transformación, que no es perceptible por la vista ni por ningún otro sentido, sino que es objeto de la contemplación intelectual. Existe una segunda realidad semejante a la primera que es conocida por los sentidos; nace, está en constante movimiento, aparece para desaparecer en seguida, deviene y se transforma sin cesar; pertenece a la representación que aprehende lo particular (Tim. 52a).

Todo lo relativo al razonamiento de lo que no son los seres eternos no da más que opiniones verosímiles acerca del devenir (Tim. 59c, d). De los objetos de la naturaleza y del universo, de lo que deviene y ha devenido, de lo que no existe de un modo estable no se pueden tener conocimientos sólidos sino meras opiniones. La verdad pura no se encuentra en ese orden de cosas (Fil. 59b, c).

⁽¹⁾ A. RIVAUD, *Le problème du Devenir et la Notion de la Matière dans la Philosophie Grecque*, Paris, 1906, pág. 277

Todo saber que provenga del conocimiento sensible no podrá ser objeto de ciencia, pues lo sensible no es sino “confusión y alteridad” ⁽¹⁾. De ahí que Robin y otros comentaristas hayan considerado la física de Platón —fundamentalmente la física del *Timeo*— no como una ciencia verdadera sino como un juego de puras conjeturas ⁽²⁾, un esfuerzo para reproducir en forma sensible el mundo de la idea, pero que no posee fuerza demostrativa ⁽³⁾.

Esta inestabilidad del mundo sensible, y la necesidad de una ciencia rigurosa, llevaron a Platón a crear un mundo trascendente donde fuese posible la verdadera ciencia. Por otra parte el mundo fenoménico no podía ser negado en forma radical —tal como lo hicieran Parménides y su escuela— sino que por el contrario la creencia en el cambio universal y la necesidad de explicarlo, dió lugar, en Platón, a una forma de relativismo científico.

En sentido riguroso no puede haber ciencia de lo que cambia. Donde no hay permanencia no hay ciencia posible. No se puede atribuir el ser a un objeto inconstante, a lo que no permanece en el mismo estado —perseverar en un mismo estado significa poseer determinación y la posibilidad de su conocimiento— “¿Cómo puedes atribuir el ser a lo que no está jamás en el mismo estado?” Cambiar, moverse, implica perder la propia forma, dejar de ser uno mismo para ser otro; “por otra parte no podría ser conocido por nadie: al acercarse quien pretendiera conocerlo tornaría-se otro y diferente, de tal modo que no se podría saber qué es y cuál es su estado. Es evidente que ningún conocimiento conoce el objeto a que se aplica si no tiene un estado determinado” (Crat. 439-440). De ahí que el conocimiento científico sea el conocimiento de los seres eternos, inmutables e idénticos a sí mismos; de las formas inteligibles e incorpóreas: “la esencia sin color, sin forma, impalpable” (Fedr. 247c) objetos de la pura intelección. Las cualidades que las distingue: “pureza”, “estabilidad” y “verdad” no se dan sino en aquello que persevera en su mis-

(1) L. ROBIN, *La Physique dans la Philosophie de Platon*, París, 1919, pág. 59.

(2) Platón mismo advierte (Tim. 29d) que no es más que un relato verosímil.

(3) L. ROBIN, *La Physique*, etc., págs. 79-80.

mo estado (Fil. 59c). Constantemente se afirma (Fil. 58a; Rep. V, 477b; Crat. 386d; Tim. 28a, b; Fedr. 247c, d, e) que la ciencia tiene por objeto el conocimiento del ser, que es lo que existe realmente y cuya naturaleza es idéntica a sí misma.

Hay entre los objetos del conocimiento y el conocimiento mismo una adecuación perfecta ⁽¹⁾. El alma participa al mismo tiempo de lo sensible y de lo inteligible, según que entre en contacto con lo que posee una sustancia divisible o con lo que posee una sustancia indivisible. Cuando el alma entra en contacto con lo sensible (círculo de lo otro) se forman opiniones que son sólidas y verdaderas; cuando entra en contacto con lo inteligible (círculo de lo mismo) se producen la intelección y la ciencia (Tim. 37b, c).

Existe en el alma una facultad para amar lo verdadero, facultad que se dirige constantemente al ser; a la pureza de la inteligencia corresponden los objetos puros (Fil. 58d). Lo que comunica la verdad a los objetos del conocimiento y al espíritu la facultad de conocer, es la idea del Bien (Rep. V, 508e). Las notas del conocimiento corresponden a la identidad invariable, a la pureza del objeto, dice Diès, lo que obliga a definir la ciencia por su objeto; así es que la solidez inquebrantable de la ciencia —como lo prueba el *Timeo*— depende de la permanencia del objeto ⁽²⁾. Los conocimientos relativos al ser, son por consiguiente inquebrantables; en cambio aquellos que se dirigen a las imágenes de esos objetos, no son más que verosímiles (Tim. 29b, c).

El objeto final de esta ciencia —la metafísica— es el Bien, causa universal de todo lo bueno y hermoso que existe en el universo, y que en el mundo inteligible engendra la verdad y la inteligencia (Rep. VII, 517c).

FRANCISCO E. MAFFEI.

(1) Aristóteles (*Metaf.*, L. II. 1. 993b 30). Coincidiendo con Platón, sostiene que los seres eternos son necesariamente verdaderos, no sólo en un determinado momento sino eternamente; y que una cosa cuando tiene de ser tiene de verdad. Esto ha llevado a E. Bignone a sostener, en su obra sobre el (Aristóteles perdido y la formación de Epicuro). T. I., pág. 74, que la dialéctica del ser y la del conocer es la misma, esto es, que lo que tiene más ser es más cognoscible, siendo la inteligibilidad no sólo la exigencia del verdadero ser sino también del verdadero conocer.

(2) A. Diès, *Autour*, etc., págs. 470-472.